

BORGES Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL: ALGUNOS MOMENTOS DE LA CRÍTICA*

Andrés Lema-Hincapié

RESUMEN

Aún no hay consenso sobre el sentido de la filosofía en la obra de Jorge Luis Borges. Los ejemplos de la crítica que doy a continuación van desde aquellos que se oponen a ver en el corpus borgesiano ideas filosóficas serias (Sábato, Massuh) hasta quienes hablan de Borges como un verdadero filósofo de América Latina (Moulines). En el medio, hay interpretaciones moderadas y muy sugestivas. Estas últimas son las más: algunas destiejen los hilos filosóficos en la obra de Borges (Nuño, Dapía), otras filosofan con Borges (Champeau, Sierra Mejía) y las últimas sitúan esa obra en la historia de la filosofía de Occidente (Rest, Mateos).

ABSTRACT

There is still no consensus about the meaning of philosophy in Jorge Luis Borges's work. The examples of its criticism that I give here range from those who refuse to find serious philosophical ideas within the borgesian corpus (Sábato, Massuh) to some critics ready to consider Borges a true Latin American philosopher (Moulines). In the middle are moderate and very thought-provoking interpretations. These are the most interesting: some unravel the philosophical threads of Borges's writings

* El tiempo y las condiciones para escribir esta investigación en el otoño de 2000 las debo a varias personas de dos instituciones: la Universidad del Valle y Cornell University. Consigno aquí para ellas mis sinceros agradecimientos. Presenté una versión abreviada de esta investigación en Washington, D. C., con ocasión del XXIII International Congress of the Latin American Studies Association (LASA), que tuvo lugar los días 6, 7 y 8 de septiembre de 2001.

(Nuño, Dapía), others philosophize with Borges (Champeau, Sierra Mejía), and still others place his works in the history of Western philosophy (Rest, Mateos).

¿En qué consiste la relación que la obra de Jorge Luis Borges entreteje con algunas filosofías de Occidente? Quiero ofrecer aquí unos cuantos ejemplos representativos de las respuestas que la crítica ha dado a esta pregunta. Son muchos los textos en los que Borges ha expresado la razón de su interés por la filosofía y, al mismo tiempo, su rechazo a hacer de su obra una obra filosófica. A pesar de Borges mismo, muchos de sus lectores no han compartido su interpretación.

100 Hay dos posiciones interpretativas claramente opuestas. Una primera posición, a mi juicio exagerada, aunque parcialmente verdadera, la representa el filósofo francés Jean Wahl. Su contraria estará representada por Ernesto Sábato. En 1964, en un ensayo de Wahl, aparecido en el número de *Les Cahiers de l'Herne* (*Los cuadernos del Herne*) consagrado a Borges, Jean Wahl escribe: "Hay que conocer toda la literatura y toda la filosofía para descifrar la obra de Borges."¹ Aquí hay exageración. Porque si esto es cierto, y es necesario un conocimiento total de la filosofía y de la literatura para comprender la obra de Borges, sería ineludible el fracaso interpretativo. Sólo Borges mismo, y nadie más, tiene la clave para comprender el sentido de su obra. Pero hay también una verdad parcial en las palabras de Wahl. Es innegable que Borges dialoga con ciertos filósofos y tiene en cuenta temas, ideas y argumentos de la filosofía. Así, pues, acercarse a esos filósofos, y buscar entender los contenidos que la filosofía ofrece a Borges, es iluminar su obra, es comprender el diálogo que ella establece con filósofos y con filosofías.

Juan Nuño está cerca de Jean Wahl. En su libro *La filosofía de Borges* de 1984, Nuño se atreve, desde el título mismo de su libro, a postular la existencia de una filosofía en la obra de Borges. Palabras del prólogo ya establecen el tenor de su investigación: "es discernible allí [en la obra de Borges] una línea, un hilo conductor que guía el pensamiento metafísico borgiano, desde la exaltación fantasmagórica del mundo ideal, en detrimento del mundo material, hasta el vano intento de profundizar la crítica idealista para lograr nada menos que la refutación del tiempo."²

¹ WAHL, Jean. "Les personnes et l'impersonnel", en: AA.VV., *Jorge Luis Borges. Cahiers de L'Herne*. Paris, 1964, pág. 258. Salvo indicación contraria, todas las traducciones al castellano en este ensayo son mías.

² NUÑO, Juan. *La filosofía de Borges*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 18. Infortunadamente, J. Nuño muestra sus inseguridades en materias

Nuño encuentra ese hilo conductor en el antihumanismo borgesiano donde toda antropología está ausente y los temas de cosmología prevalecen; en el platonismo que es la filosofía más cara a Borges; en el idealismo como condición necesaria para que exista la literatura de Borges; y en el problema del tiempo como el tema central, “escondido o manifiesto”, en toda su obra.

Un intento más cauto que el ensayo de Juan Nuño, pero que cae sistemáticamente en la timidez de los análisis y en ciertas vaguedades filosóficas, es el libro de Jaime Rest, *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista*, de 1976.³ La argumentación de Rest está cargada de incertidumbres y de tanteos interpretativos. Por ejemplo, el título mismo del libro no caracteriza adecuadamente su contenido. Allí se debería haber incluido, de algún modo, los sugestivos desarrollos de Rest en torno de la obra de Borges y la mística de tradición cristiana y neoplatónica (San Pablo, el Pseudo Dionisio Areopagita, San Juan de la Cruz, Meister Eckhart, Angelus Silesius), así como en torno de la prolongación de esta mística en la sensibilidad poética de la cultura occidental contemporánea, particularmente en lo que tiene que ver con el problema del silencio (Simone Weil, Rudolf Otto, Ingmar Bergman, Ludwig Wittgenstein, Leszek Kolakowski, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, Maurice Blanchot).⁴

Sin embargo, el trabajo de Rest tiene innegables méritos. Limitándose conscientemente a la producción narrativa de Borges que va de 1932, con *Discusión*, a 1960, con *El hacedor*, Rest no titubea al situar la obra de Borges en una tradición filosófica bien precisa y en una época singular del pensamiento de Occidente. Esta tradición es el nominalismo, según

de filosofía. Nunca este intérprete ofrece una caracterización, aunque sea provisional, del platonismo y del idealismo. Por supuesto que el tema es espinoso y movedizo. Sin embargo, es necesario saber de qué platonismo y de qué idealismo se está hablando cuando Nuño refiere estos “ismos” filosóficos a la obra de Borges. Torpemente, Nuño se limita a ofrecer citas de Borges donde el escritor ofrece su comprensión del platonismo y del idealismo.

³ REST, Jaime. *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista*. Buenos Aires, Librerías Fausto, 1976.

⁴ Rest hablará de “silencio privilegiado”. Éste es un silencio frente a la realidad extra-lingüística y que nace del reconocimiento del lenguaje como medio inadecuado para develar la naturaleza de esa misma realidad. Gabriela Massuh se inspirará en Rest para sus desarrollos sobre el tema del silencio en ciertas narraciones de Borges. Cf. MASSUH, Gabriela. *Borges: una estética del silencio*. III parte: “Borges: Una estética del silencio”, Buenos Aires, Belgrano, 1980, págs. 189-239.

la variante del nominalismo escéptico, de raíces medievales (Boecio, Abelardo, Roscelino), antiguas (Aristóteles, Porfirio), y modernas (Hume). Y la época del pensamiento es la modernidad, nacida en la Edad Media tardía, más precisamente en el siglo XIV. La modernidad, considera Rest, no deja de estar vigente en el pensamiento contemporáneo. Rest no habla de post-modernidad. Sin decirlo, y con buen olfato para la filosofía, él parece tomar partido por quienes no ven radical novedad del pensamiento filosófico en los siglos XIX y XX, sino más bien prolongación y desarrollos de problemas y de respuestas cuyo verdadero origen es la Edad Media.⁵

El año de 1982 trae un ensayo de gran importancia para los estudios sobre la filosofía en la obra de Borges. No obstante, estas páginas son ampliamente ignoradas. Me refiero a un ensayo de Rubén Sierra Mejía cuyo título es “Esbozo de una semántica borgiana”.⁶ El ensayo se abre con las siguientes palabras: “Apenas requiere justificación un análisis filosófico de la obra de Jorge Luis Borges.” Allí se muestra bien que dicho análisis no sólo permite ganar una comprensión más profunda de sus escritos. Este ejercicio interpretativo se puede convertir además en una exploración de los límites mismos de la filosofía de Occidente. Rubén Sierra presentará, en contraste, diversas teorías del significado (Russell, Strawson), iluminándolas críticamente a partir de ciertas narraciones y poemas de Borges.

A través de sus agudos análisis, Rubén Sierra Mejía ha logrado resultados de gran valor: en “Pierre Menard, autor del *Quijote*” y en “La busca de Averroes”, Borges mostraría que la comprensión es imposible, o más bien un misterio, si la historia determina el lenguaje y los pensamientos; en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, se mostraría cómo el monismo sustancialista de Francis Herbert Bradley contradice el uso cotidiano del lenguaje, donde los sustantivos comunes y propios suponen una multiplicidad de sustancias, esto es, un pluralismo ontológico. Por último, Sierra Mejía descubre que en “Funes el memorioso”, la ficción obliga a pensar que el mundo perceptivo de Bertrand Russell, constituido

⁵ Esta es la posición de uno de los investigadores europeos más serios en historia de las ideas. Pienso en André de MURALT y en su libro *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden/New York, E. J. Brill, 1991. De Muralt encuentra en pensadores medievales temas, problemas y soluciones que reaparecerán luego en la lingüística de Saussure, en la fenomenología de Husserl, en el psicoanálisis de Freud, y en la filosofía de Wittgenstein.

⁶ *Cuadernos de filosofía y letras*. Universidad de los Andes, Bogotá, vol. V, nos. 1-2, 1982. Cf. la reedición en SIERRA MEJÍA, Rubén. *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, págs. 103-119.

por puntuales y fugaces *sense-data*, requeriría un número infinito de sustantivos con el fin de significar infinitas percepciones en serie.

Las ideas y los argumentos de este intérprete obligan entonces a concluir lo siguiente: Borges tiene la fascinante habilidad para modelar literariamente algunos de los diversos mundos que diversos filósofos proponen en sus libros. Algunas veces, Borges revela las reales imposibilidades de esos mundos filosóficos. A través de sus ficciones, entendidas a modo de experimentos mentales (*Gedankenexperimente*), Borges empuja a ciertas filosofías hasta sus límites.

Aunque comparativamente pocos, hay quienes han sido refractarios a una lectura filosófica de la obra de Borges. Para ellos, no es evidente el valor del vínculo para la filosofía misma entre la filosofía occidental y la obra de Borges, como lo es para Sierra Mejía en 1982, y como lo será para la crítica borgesiana en la década de los 90. Ernesto Sábato, por ejemplo, no cree que haya en Borges un conocimiento serio de la filosofía. Por esta razón, en 1964, Sábato califica de eclecticismo, de conocimiento imperfecto, de confusión, y de mezcla heteróclita el uso que Borges hace de filósofos y de filosofías. Sus palabras no podían ser más claras:

“Este eclecticismo [sc. la combinación de las paradojas de Zenón con el solipsismo y el empirismo de Berkeley o la esfera de Parménides] está auxiliado por su imperfecto conocimiento, lo cual lo lleva a confundir - según las necesidades literarias- el determinismo con el finalismo, lo infinito con lo indefinido, el subjetivismo con el idealismo, el plano lógico con el plano ontológico. Él recorre el mundo del pensamiento como un *amateur* recorre la tienda de un anticuario; y sus piezas literarias están amuebladas con el mismo gusto exquisito pero también con la misma mezcla heteróclita que el interior de la tienda de ese diletante.”⁷

Algunos intérpretes han entendido el interés de Borges por la filosofía únicamente como ironía, desdén y, a lo sumo positivamente, como instrumentalización: la filosofía es cantera para muchos de los temas borgesianos. Por eso se ha convertido ya en hábito repetir hasta el cansancio las líneas de “*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*” (1940), donde se habla de la metafísica como de una rama de la literatura fantástica.

Esta posición es compartida por Gabriela Massuh. A mi juicio, estos críticos se han limitado a parafrasear a Borges, sin preguntarse si tal vez en su obra no fuese todavía posible que el constante ejercicio de la literatura en contra de la filosofía envolviese y exigiese la existencia, de

⁷ SÁBATO, Ernesto. “Les deux Borges. L’argentin, la métaphysique et le tango”, en: AA.VV., *Jorge Luis Borges. Cahiers de L’Herne. Op. Cit.* pág. 173.

facto, de la argumentación filosófica misma. Para no avanzar más sobre este tema, me limito a recordar las atinadas palabras de Louis Vax: “La filosofía, no obstante, tiene todavía en su sombrero un pase más de prestidigitador. Burlarse de ella, es aún filosofar.”⁸

En el libro *Borges: Una estética del silencio*,⁹ publicado en 1980, Gabriela Massuh, su autora, toma una clara posición para distanciarse de las propuestas interpretativas de Ana María Barrenechea, Jaime Alazraki y Manuel Ferrer. Massuh se empeñará en ver únicamente “veleidades” en la relación de Borges con la filosofía, ajenas de seriedad y sí llenas de ironía. Su interés se resuelve en rescatar la obra de Borges de toda interpretación que no apunte a su naturaleza literaria. En otras palabras, Massuh quiere resituar el *corpus* borgesiano en un “espacio literario”, sin pretensiones ni filosóficas, ni metafísicas, ni miméticas, pues ese *corpus* es “simplemente ‘ficción’.”

104 Massuh sólo ve “caparazón” en la presencia de la metafísica en la obra de Borges, o juego, y Borges, “sin preocuparse demasiado por la aplicabilidad real” de las ideas filosóficas, hace de ellas un simple uso estético. Tampoco, en las narraciones de Borges, debería pensarse que ellas poseen una “plataforma filosófica”. En resumen, Massuh asegura que en Borges hay un trabajo literario consciente de sí, auto-reflexivo, lingüísticamente auto-referencial, “mucho más que los residuos metafísicos de una búsqueda filosófica frustrada.”¹⁰ En otras palabras, según Massuh, en Borges habría una poética sin metafísica.

Massuh tiene el gran mérito de situar a Borges en la época del giro lingüístico en filosofía y en literatura. En un proceso de crisis que se inicia en la mitad del siglo XIX, y que se extiende a lo largo del siglo XX, autores como Hölderlin, Coleridge, Celan, Rimbaud, Hoffmastahl, Mallarmé, Valéry, o Eliot cuestionan radicalmente y sin descanso la eficacia comunicativa del lenguaje. “La comunicación deja de ser un acto sobreentendido desde el momento en que comienza a abrirse un abismo entre una palabra y su significación; fuera del lenguaje crece paulatinamente la noción de un reino de significaciones, inaccesible mediante la palabra.”¹¹ En filosofía, Massuh habla de Ludwig Wittgenstein como “la gran figura filosófica de la crisis”. Toda teoría del conocimiento se reduce con él a una crítica del lenguaje; esta crítica desvela las

⁸ VAX, Louis. “Borges philosophe”, en: AA.VV., *Jorge Luis Borges. Cahiers de L’Herne. Op. Cit.* pág. 252.

⁹ MASSUH, Gabriela. *Borges: Una estética del silencio. Op. Cit.*

¹⁰ *Ibíd.*, págs. 60, 195, 59.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 204.

insuficiencias insolubles de la ética, la estética y la metafísica, expulsándolas del campo de la filosofía ya “que no pueden adecuarse a una concepción lógica del lenguaje.”¹² La obra de Fritz Mauthner también pertenece y promueve esta crisis *epocal*, desde sus preocupaciones sobre la naturaleza imperfecta del lenguaje. Así, en cuanto conjunto de palabras, la literatura y la filosofía se obligan a capitular debido al fracaso de la palabra misma, pues ella no logra capturar y expresar la realidad no lingüística. Esta *mise en contexte intellectuel* es, en verdad, un aporte altamente significativo del libro de Massuh.

Sin embargo, -y esta es mi posición crítica- Gabriela Massuh quiere negar a toda costa la presencia de una metafísica en los autores que piensan en la época del giro lingüístico, y en Borges particularmente. De acuerdo con esta intérprete, en él y en ellos habría menos “afán metafísico” que “desesperación lingüística”. Yo no comparto su idea de ver en Borges tan sólo preocupaciones lingüísticas, independientes de una metafísica, ni mucho menos comparto su deseo de purificar de toda metafísica a los pensadores de los siglos XIX y XX. Hay metafísica, aunque de un nuevo tipo, allí donde se piensa que lo más real es el lenguaje.¹³

En contraste con posiciones interpretativas adversas, como las de Sábato y Massuh, el caso del libro de Serge Champeau es bien distinto. Su libro lleva por título *Borges et la métaphysique* (1990) (*Borges y la*

¹² *Ibid.*, pág. 205. Massuh exagera las posiciones anti-metafísicas de Wittgenstein. Su pensamiento tiene etapas de claro aliento metafísico. Es suficiente, por ejemplo, con leer su *Tractatus theologico-politicus*, de 1921. Además, hay que decir que la crisis del lenguaje ya presenta antecedentes en el siglo XVIII. Pienso en la crítica de Johann Gottfried von Herder a Immanuel Kant. Herder argumentaba que antes de una “crítica de la razón”, era indispensable llevar a cabo una crítica del lenguaje. Esta segunda crítica, más esencial y por esto previa, habría de asegurar la pureza del lenguaje para luego emprender una crítica de la razón. Pensadores como Herder y Wilhelm von Humboldt empiezan a desviar la atención desde lo nombrado, “la realidad”, hacia el nombrar, “el lenguaje”.

¹³ No es éste el lugar para hablar sobre la metafísica nacida en la crisis de la modernidad, ni sobre la metafísica de los postmodernos. Debo decir, no obstante, que los estudios de Alfonso de Toro y de Karl Alfred Blüher, inspirados en pensadores postmodernos, se sitúan en la misma línea interpretativa de Massuh. De Toro, Blüher y Massuh identifican *mimesis* en literatura, con ontología o metafísica en filosofía. Según estos críticos, al desaparecer toda pretensión mimética en la obra de Borges, por esto mismo se borra de ella toda ontología, es decir, todo intento de *reflejar* en palabras algún tipo de realidad no lingüística. La literatura de Borges será vista, entonces, como una “metaficción” sin metafísica.

metafísica). La sólida formación del autor, quien por esos años era profesor de filosofía en la Universidad de Bordeaux, le permite establecer vínculos sugestivos entre Borges y filósofos como Ludwig Wittgenstein, Martín Heidegger y Maurice Merleau-Ponty; descubrir ideas borgesianas que minan los fundamentos mismos de la metafísica de Occidente; y elaborar con solidez ideas filosóficas de Borges cuyo cabal desarrollo el escritor nunca ofreció. Prefiero pensar que una gran parte de las elaboraciones de Champeau no perteneció a las intenciones originarias de Borges, a su *scopus* de escritor, para usar un concepto de tradición hermenéutica. Sin embargo, la propuesta de este intérprete es valiosísima. Su libro es una muestra de que *es posible filosofar en compañía de Borges*. Champeau tiene el mérito de demostrar incontestablemente que en Borges la palabra poética está ligada de forma esencial a cuestiones de índole filosófica. Aquí está el fragmento donde este intérprete establece su posición:

“Entonces, si estimamos que tiene sentido hablar de filosofía de Borges, no queremos decir por ello que Borges también es un filósofo, como otros podrían ser filósofos o también poetas o novelistas, sino que su camino poético es inseparable de una interrogación sobre la esencia de la poesía, de la filosofía, y de sus relaciones recíprocas. Lo que con anterioridad llamamos la angustia metafísica de Borges, su fascinación por la teología y por la metafísica, su crítica empirista o escéptica hacia ellas, todo esto nace, y ésta será nuestra hipótesis de lectura, *en el movimiento mismo de la empresa poética*, exigida por las exigencias y por las dificultades propias de esa palabra.”¹⁴

La editorial Biblos, de Buenos Aires, publica en 1998 el libro de Zulma Mateos *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Claras, bien organizadas, con referencias pertinentes de la obra de Borges, muchas de las páginas de Mateos tienen el mérito y el defecto de toda buena introducción: una verdadera introducción ha de ser tan sólo preámbulo que atrapa y expectación por lo que hay más allá. Asimismo, el libro de Mateos combina una presentación que me atrevo a llamar demasiado “blanca”, o neutra si se quiere, con interesantes pero pocos planteamientos críticos y polémicos. En estos últimos, son valiosas tanto la discusión de la autora con las interpretaciones de Juan Nuño en su libro *La filosofía de Borges* de 1984, como su evaluación de ciertas tesis berkeleyanas en la obra de Borges.

¹⁴ CHAMPEAU, Serge. *Borges et la métaphysique*. Paris, J. Vrin, 1990, pág. 12. La cursiva es de Champeau.

El mérito del libro de Mateos está principalmente en distinguir entre posición filosófica y una metafísica consciente de sí. En otros términos, Zulma Mateos diferencia entre pensamiento filosófico sostenido con aspiración arquitectónica, elaborado a partir de ciertos principios fundamentales, y expresado bajo una forma sistemática o fragmentaria, por un lado y, por otro, un modo de comprender la realidad que no se lleva a la predicación, es decir, a la elaboración de tesis explícitas y de argumentos para sostener esas tesis. Por ejemplo, aunque por supuesto hay en ellas variaciones en el tiempo, puede decirse que hay una metafísica consciente de sí en la obra de Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel, e incluso en Nietzsche a pesar de la forma fragmentaria de algunos de sus escritos; y que hay posiciones filosóficas en autores como Dante, Cervantes y Goethe. En palabras de Zulma Mateos:

“Reiteradamente resalta Borges que no pretende ser un filósofo y, en efecto, su propósito no fue hacer filosofía. Pero el hecho de negarse a sí mismo un pensamiento filosófico original no implica que no haya asumido, y tempranamente, una posición filosófica.”¹⁵

Mateos empieza por caracterizar la posición filosófica de Borges como un “*pesimismo metafísico radical*, con una profunda raíz filosófica”. Con resonancias venidas desde el voluntarismo desgarrado de Schopenhauer, para quien la voluntad jamás halla satisfacción en las apariencias de la representación, Mateos muestra líneas de Borges que expresan la ausencia de sentido de la vida humana y del universo todo: predominio del caos sobre el orden, de la incertidumbre sobre el conocimiento, del dolor sobre el placer, y del azar y el destino sobre el libro albedrío.

En su interpretación ontológica y de filosofía del lenguaje, Mateos polemiza sin cesar con las lecturas platonizantes y más ampliamente idealizantes de Juan Nuño en torno de la literatura de Borges.¹⁶ Para Mateos, ontológicamente, Borges no está con Platón, ni completamente con Berkeley, y sí está del lado de Aristóteles y en especial de Ockham.

¹⁵ MATEOS, Zulma. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires, Biblos, 1998, pág. 18.

¹⁶ Sobre la lectura platonizante de la obra de Borges, cf. NUÑO, Juan. *Op. Cit.*, págs. 10, 12, 24 *et passim*. Para las críticas de Zulma MATEOS. cf. *Op. Cit.*, págs. 19, 40-41, 70 *et passim*. Mateos no estudia otros idealismos que se hallan en Borges. Pienso en el pensamiento neohegeliano de Francis Herbert Bradley, con su libro *Appearance and Reality* (1893), en Thomas Carlyle y su *Sartor Resartus* (1833-1834), y en la obra de Macedonio Fernández.

Esto significa que en lugar de postular la existencia de entidades de naturaleza arquetipal ajenas a los singulares sensibles, Borges optaría por una metafísica singularista, para la cual únicamente existen los individuos. A partir de aquí, las palabras que no sean nombres propios pierden su significado, pues los términos-clase o palabras generales como *hombre*, *árbol*, *estrella*, y *ángel*, esto es, los universales de la Edad Media, ya no tienen referente real. Los universales se vuelven tan sólo *flati vocis*. En su capítulo “Nominalismo versus realismo”, Mateos esboza la historia de estas dos metafísicas, con sus variantes, y exitosamente sitúa a Borges en esa historia.

Uno de los más importantes filósofos, profesores, traductores e historiadores de la filosofía en América Latina, Ezequiel de Olaso, se encuentra en una posición claramente privilegiada para vincular la filosofía occidental con la obra de Borges. Su libro, *Jugar en serio: Aventuras de Borges*, publicado póstumamente en 1999, tiene algunas reflexiones de importancia en este sentido. El libro es una colección de reelaboraciones sobre cursos universitarios y conferencias.

De Olaso no quiere hacer de Borges un filósofo, sino un autor profundamente apasionado por cierto género de enigmas filosóficos, aunque no tanto por aquellos enigmas de naturaleza lingüística como la expresión “Yo miento”. Según De Olaso, serían los enigmas metafísicos como la identidad personal, el tiempo, el infinito, los que más atraen a Borges. Pero cuando un tema o un problema filosófico se revelan a Borges, el autor los abandona, y evita sistemáticamente recurrir a un componente esencial de la filosofía, esto es, a la argumentación razonada:

“La profesión formal de la filosofía obliga a acompañar muchos razonamientos con la *machine de guerre* del aparato probatorio. A Borges las citas y referencias destinadas a probar o a justificar algo le resultaban completamente deprimentes. Fue un maestro en el arte de Montaigne y de Burton de la erudición exquisita, pero tratar de probar algo le parecía completamente contraproducente. En este sentido su ateísmo epistemológico alcanzaba a veces la perfección. Como Macedonio Fernández, Borges ejercitó con alegría el extraño don de tolerar la contradicción.”¹⁷

Hay un filósofo que Borges leyó con pasión y cuya presencia es innegable en su obra. Es el caso de Fritz Mauthner, particularmente de dos de sus libros: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (*Contribuciones a*

¹⁷ DE OLASO, Ezequiel. *Jugar en serio: Aventuras de Borges*. México/Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, 1999, págs. 20-21.

una crítica del lenguaje, de 1901-1902) y *Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario de filosofía, de 1910-1911). A este respecto, en 1999, Silvia G. Dapía publicó un ensayo de páginas iluminadoras que llevan por título: “De la filosofía a la crítica del lenguaje: Fritz Mauthner y Jorge Luis Borges”.

Dapía sitúa el trabajo de Fritz Mauthner (1849-1923) en una tradición que piensa el quehacer filosófico en cuanto crítica del lenguaje. Esta tradición tiene antecedentes ilustres en el nominalismo medieval, en autores ingleses como Thomas Hobbes y John Locke, y en autores de lengua alemana como Johann Gottfried Herder. Mauthner se opone a la metafísica alemana anterior a él. Para esto, Mauthner se apoya, por un lado, en el psicologismo de David Hume, para quien toda idea de la mente tiene en última instancia origen en una impresión sensible correspondiente. Y, por otro, Mauthner busca realizar la empresa de una crítica del lenguaje promovida previamente por Johann Georg Hamann (1697-1766) y por Friedrich Jacobi (1743-1819), para quienes tal crítica, entendida como “metacrítica de la razón”, es necesaria para poner fin a las disputas metafísicas. Sobre Fritz Mauthner y la literatura de Borges, Dapía sostiene que existe una “fructífera recepción de la crítica del lenguaje de Mauthner en la obra de Borges.”¹⁸

Dapía argumenta que es posible descubrir el representacionismo radical de Mauthner en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de Borges. Mauthner llama *monismo* a su representacionismo radical. Así, el monismo pierde su significado filosófico tradicional, pues ya no se trata de la doctrina que sostiene una única y verdadera sustancia subyacente a la pluralidad ontológica. En Mauthner, monismo significa evitar toda pregunta por un mundo más allá de las representaciones (*Vorstellungen*) -que Mauthner también llama “cosas en el pensamiento” (*Gedankendinge*)- y que serían la articulación de nuestras sensaciones. Mauthner decide entonces permanecer en la representación como evento psíquico, yendo en contra de los dualismos anteriores, es decir, de Berkeley que habla de “espíritus” (*spirits*), de Kant que habla de “cosas en sí” (*Ding an sich*), y de Schopenhauer que habla de “voluntad” (*Wille*). Para estos tres filósofos, hay un más allá de la representación: ese más allá sería, respectivamente, los “espíritus”, las “cosas en sí” y la “voluntad”. Según Mauthner, para Berkeley, Kant y Schopenhauer, el criterio de verdad aún seguiría siendo entendido -en tradición escolástica- como *intellectus adaequatio ad rem*. Ahora, con Mauthner, el criterio de verdad no es ontológico sino lingüístico: “porque no podemos ir más allá de nuestra representación de

¹⁸ DAPIA, Silvia G. “De la filosofía a la crítica del lenguaje: Fritz Mauthner y Jorge Luis Borges”, en: TORO, Alfonso de - TORO, Fernando de (editores), *Jorges Luis Borges: Pensamiento y saber en el siglo XX*. Klaus Dieter Vervuert Verlag, Frankfurt/Main., 1999, pág. 166.

las cosas y comparar nuestra representación con la ‘cosa-en-sí’, Mauthner concluye que el único criterio de verdad posible debe buscarse en el lenguaje mismo.”¹⁹

Dapía funda su interpretación de otras narraciones de Borges a partir de otros conceptos centrales en Mauthner, y que Borges habría tomado de los *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* y del *Wörterbuch der Philosophie*. Ejemplos de estos conceptos son *significado contextual*, *catálogo del mundo*, y *superstición de la palabra*.

En cuanto al primer concepto, Mauthner se opone a la existencia de un significado en cuanto entidad absoluta, fija, determinada y trascendente, refractaria a la actividad de los hablantes, a la geografía y al tiempo de la historia. Esto estaría ilustrado en “Pierre Menard, autor del Quijote”. Según Dapía:

“De acuerdo con Mauthner, el significado sólo puede ser entendido como el producto siempre cambiante de múltiples relaciones contextuales. También Borges, en ‘Pierre Menard, autor del Quijote’, enfatiza el papel del contexto en el proceso de determinar el significado de una obra literaria. En esta narración, la incertidumbre o inestabilidad del significado emerge como resultado de las cambiantes relaciones entre sujeto, texto y contexto. En ambos casos, en ‘Pierre Menard’ así como en la posición de Mauthner, se cuestiona la idea de valores absolutos y universales, se alienta una continua búsqueda de nuevas contextualizaciones y, finalmente, se sugiere un rechazo por sistemas cerrados.”²⁰

El concepto de un imposible “catálogo del mundo”, entendido éste como inventario ordenado de todo lo real bajo categorías seguras de clasificación, encuentra ilustraciones en “El idioma analítico de John Wilkins”, en “La biblioteca de Babel” y en “El congreso”. “El Tema del traidor y del héroe”, a su turno, es para Dapía un ejemplo donde Borges recoge la crítica de Mauthner en torno de la reificación de las palabras, de su fetichización, de la carga supersticiosa que el hombre les asigna. Fritz Mauthner resume así su doctrina sobre la “superstición de la palabra” (*Wortaberglaube*): “La mayoría de la gente sufre de la debilidad mental de creer que porque existe una palabra, esta palabra está en lugar de algo; porque existe una palabra, esta palabra corresponde a algo real.”²¹ Aun cuando hay palabras cuya raíz empírica es innegable, y que sintetizan un conjunto de sensaciones, tal es el caso de *agua* o de *manzana*, hay otras que no tienen dicho origen sensible y que se heredan sin discusión, ni examen. Para Mauthner, éste es

¹⁹ *loc. cit.*

²⁰ *Ibíd.*, págs. 168-169.

²¹ Citado por DAPÍA, Silvia G. *Op. Cit.*, pág. 172.

el caso de “dios, cosa, espacio, tiempo, movimiento, unidad, ley, causa”. La narración de Borges “El tema del traidor y del héroe” recogería para Dapía la doctrina mauthneriana del *Wortaberglaube*, pues

“los revolucionarios decidieron usar la ejecución del traidor [Fergus Kilpatrick] como instrumento para acelerar la rebelión. James Alexander Nolan, el más antiguo de los compañeros de Kilpatrick, urde la ficción que está destinada a generar en el pueblo irlandés la creencia de que la ejecución de Kilpatrick fue un lamentable asesinato llevado a cabo por el enemigo inglés. Especulando con la supersticiosa creencia del hombre de que ‘porque existe una palabra, esta palabra corresponde a algo real’ (Mauthner), Nolan transforma la realidad (la traición de un supuesto héroe) en una pieza de teatro (el inmerecido asesinato de un héroe).”

Carlos Ulises Moulines, filósofo de la ciencia y actual director del *Institut für Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie* en la Universidad de Múnich, con un pensamiento filosófico inspirado en Wolfgang Stegmüller y en José Ferrater Mora, ha escrito un ensayo revelador sobre Borges. “El idealismo más consecuente según Jorge Luis Borges: la negación del tiempo”, es el título de este ensayo.

111

Las primeras líneas del artículo determinan con precisión el *status questionis* de la relación entre filosofía y literatura en nuestra lengua y en nuestra cultura. Moulines empieza por anotar que en la cultura hispánica el pensamiento filosófico y la creación literaria están usualmente vinculados. Así, algunos hombres de letras han sido también “originales pensadores”. Este es el caso tanto de Pedro Calderón de la Barca como de Jorge Luis Borges. Ambos, injustamente, no son considerados en los libros de texto sobre la historia de la filosofía. En palabras de Moulines:

“El caso más conspicuo lo representa sin duda Calderón: se adelantó a Descartes en tematizar la duda sobre la realidad del mundo exterior, pero lo hizo no mediante un tratado destinado a doctos colegas, sino a través de una brillante pieza teatral, asequible y entretenida incluso para un público de analfabetos. En los libros de texto que se refieren al surgimiento de la filosofía moderna casi nunca aparece el nombre de Calderón: se presupone que alguien que publica populares dramas en vez de eruditos volúmenes no puede ser un filósofo importante; la misma mezquindad de juicio hará probablemente que Borges no aparezca en los recuentos de la filosofía del siglo XX.”²²

²² MOULINES, Carlos Ulises. “El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo”, en: TORO, Alfonso de - TORO, Fernando de (editores), *Jorges Luis Borges: Pensamiento y saber en el siglo XX. Op. Cit.*, pág. 179.

A favor de Borges, Moulines no defiende la existencia de un pensamiento filosófico sistemático, ni de una concepción filosófica expresada en la forma de tratado. Moulines amplía el sentido de filosofía, pues no la reduce a una “angosta visión de libro de texto”, y argumenta en contra de Borges mismo y de todos aquellos que se niegan a ver en Borges “un verdadero filósofo [...] un auténtico filósofo, uno de los más genuinos que América Latina ha tenido en este siglo”. Borges es filósofo, en primer lugar, porque “nos induce a hacernos preguntas inquietantes sobre cuestiones tales como el infinito, la eternidad, el tiempo, la identidad personal, la posibilidad del solipsismo, en una palabra, cuestiones centrales de la filosofía de todos los tiempos.”²³ Y en segundo lugar, y particularmente en contra de Juan Nuño y de todo intérprete que comprende la filosofía en Borges como simple instrumentalización literaria, Moulines argumenta sobre la verdad parcial de esta comprensión. En la obra de Borges, la filosofía no siempre serviría a la ficción literaria. Lo opuesto sería también cierto: Borges usaría la literatura como expresión de temas filosóficos. “Reclamo, pues, para Borges no sólo el estatuto de literato que usa la filosofía (lo cual es evidente), sino también el de filósofo que usa la literatura para propósitos genuinamente filosóficos.”²⁴

Con el fin de fundamentar su posición, Moulines pasa a un estudio de la “Nueva refutación del tiempo”, que para el crítico es el texto más filosóficamente original de Borges. El estudio de Moulines ha de ser entendido como “una reconstrucción lógica del pensamiento borgeano”. Moulines realiza su análisis desde la historia de la filosofía y desde la estructura de la argumentación misma. El texto de Borges, por su objetivo, sería claramente filosófico, pues, por una parte, la refutación del fluir del tiempo es un “objetivo filosófico explícito”, y la refutación de esa refutación es el “objetivo metafilosófico implícito”. El texto es a primera vista caótico, porque está hecho de elementos diversos: referencias y comentarios a filósofos, “tímidos esbozos de argumentos”, ilustraciones de esos esbozos que son tomadas de la literatura universal, y la experiencia personal de Borges mismo en un arrabal de Buenos Aires -esta experiencia es, para Moulines, “el núcleo del argumento borgeano contra el tiempo”. No obstante, Moulines asegura que es posible reconstruir allí una clara “línea argumentativa”.

Moulines comienza por distinguir dos idealismos. El primero es de naturaleza anti-empirista, “platonizante”, y cuyos representantes son Parménides, Zenón, Platón, Bradley, McTaggart y Gödel. Para este

²³ *loc. cit.*

²⁴ *Ibíd.*, pág. 180.

idealismo, el tiempo forma parte de la experiencia sensible de los hombres y a él se le niega verdadera realidad cuando a toda experiencia sensible se le asigna un carácter apariencialmente engañoso. El tiempo que Borges niega es un tiempo entendido como “la realidad de una sucesión unidireccional e irreversible de instantes temporales”. Y, según Moulines, la originalidad de Borges está en fundar su refutación no en una tradición anti-empirista, sino en recurrir al “idealismo empirista de Berkeley y Hume”, que mejor convendría llamar “fenomenismo”, y

“que no sólo niega la realidad de un mundo material detrás de las impresiones de los sentidos, sino también la realidad de un mundo de ideas abstractas. En su refutación del tiempo, Borges no revela ser el fervoroso contemplador de ideas abstractas que es en otras ocasiones; aquí es un empirista radical.”²⁵

Ahora bien, Borges radicaliza y da un paso más allá del fenomenismo de Berkeley y de Hume. Por analogía, aplica al tiempo unidireccional e irreversible los argumentos que con anterioridad los dos filósofos británicos habían usado para negar la realidad de la materia, del espacio y del yo. Luego, con independencia de toda tradición filosófica, Borges recurre al relato de dos sueños: uno es de Huckleberry Finn; otro, de Chuang Tzu. Escribe Moulines: “La reflexión que se impone ante estos ejemplos es que el tiempo carece de una estructura unilineal, puede darse en forma de ramificaciones o series paralelas no conectadas entre sí.”²⁶ El tercer y último paso de la refutación de Borges consiste en el relato de su experiencia “cuasi-mística”, por la cual se mostraría la ilusión de lo irreversible y de lo lineal del tiempo gracias a la misma vivencia en el presente de hechos del pasado. Estas son las palabras de Borges:

“Esa pura representación de hechos homogéneos -noche en serenidad, parecida límpida, olor provinciano de la madre selva, barro fundamental- no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma.”²⁷

Moulines sabe bien que, en las líneas finales, Borges refuta su refutación. “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho”, escribirá Borges. Ahora bien, esta refutación, de tono anti-metafísico, y que se

²⁵ *loc. cit.*

²⁶ *Ibíd.*, págs. 181-182.

²⁷ BORGES, Jorge Luis. “Nueva refutación del tiempo”, en: Borges, Jorge Luis, *Obras completas*. Vol. II, Buenos Aires, Emecé, 1996, pág. 143.

localiza en el nivel metafilosófico, no llevaría según Moulines ni a atribuir contradicción al pensamiento de Borges, ni a localizar ese mismo pensamiento por fuera de la filosofía. En el nivel filosófico hay un “Borges idealista”; en el metafilosófico, un “Borges existencialista”. Aquí no existe contradicción. Por el contrario, el texto de Borges constataría magistralmente la realidad de los dos niveles de aproximación humana al problema del tiempo. Esta es, entonces, la conclusión de Moulines:

“Lo que ocurre es que nuestro pensar sobre el tiempo se mueve en dos planos distintos. Los argumentos de la filosofía idealista muestran que algo está podrido en el reino de la idea habitual de temporalidad; la ulterior reflexión de la metafilosofía existencial señala que algo está podrido en el reino de la refutación idealista. Ambas constataciones son importantes para el pensamiento filosófico.”²⁸

114 Hasta aquí los ejemplos del panorama crítico. Ahora bien, el recorrido anterior conduce a pensar que es necesario luchar contra esa “mezquindad de juicio” de la que habla C. U. Moulines. Y en contra de creer que una lectura desde la filosofía conduce inexorablemente a la simplificación de la obra de Borges, estoy convencido de que esta obra puede enriquecerse profundamente cuando sus entramados filosóficos son puestos a la luz. Es ya una evidencia que no hay interpretación definitiva, última. Esto significa que interpretar es siempre un acto incompleto, que traduce una imperfección esencial. No obstante, sería mucho más imperfecta una interpretación de la obra de Borges donde se desatendiera todo intento por *descifrar* sus contenidos filosóficos. Si la imperfección interpretativa es el destino común, es tal vez posible que la tarea de reducir asintóticamente la imperfección no sea un esfuerzo inútil. Todavía hay matices que definir, relaciones apenas sospechadas, u otras ignoradas por completo. Esto significa que aún hay lecturas posibles, y no menos verdaderas. Los estudios de interpretación sobre Borges y la filosofía occidental son absolutamente necesarios: y esto es cierto no sólo para comprender por fin que buena parte de la obra de Borges surge en la confrontación seria, constante y detallada con la tradición filosófica de Occidente. Esto es también cierto porque la obra de Borges se encuentra ya como uno de los pilares del presente filosófico, de toda una época del pensamiento. Estudiar los vínculos entre la literatura de Borges y la filosofía de Occidente es comprender asimismo el modo contemporáneo y futuro de pensar.

²⁸ MOULINES, Carlos Ulises, *Op. Cit.*, pág. 186.

